مصطلح الأدب الإسلامي

د. مرزوق بن صنيتان بن تنباك

إن الأدب هو القاسم المشترك للفنون والعلوم في الحياة وهو النشاط البشري الأطول عمراً والأكثر تشعبا في موضوعاته فقد عرف الناس الإغريق بالأدب، وبه أيضًا عرفوا الرومان والفرس والهنود الأولين والعرب الجاهليين والإسلاميين، ، وهو في حقيقته تجربة إنسانية عامة لم يستأثر به موطن دون آخر ولا يختص به شعب دون شعب، ولا تحويه معارف أمة من الأمم وتخلو منه غيرها، وهو أوسع العلوم البشرية احتمالاً لتفاوت التفسير. والأدب يشكل روح الفردية المبدعة الخلاقة ويتفاعل بصفته وجدانًا مع تجارب أخرى يلتقي بعضها ويتعارض بعضها الآخر، ومن الالتقاء والتعارض تتحد لدى الأمة تيارات أدبية فيها دلائل الخير ونوازع النفس الأمارة بالسوء، وفيها أحداث الحياة كما يعيشها الأديب أو كما يتصورها، فيكون الأدب عندئذ مرآة تعكس عادات المجتمع وترتب علاقاته

وخصوماته، فتقرأ فيه تجربة الأديب في السطور التي ترسمها الأحداث لا السطور التي تريد أن يكتبها. وإذا كان هذا الكلام ينطبق على جنس الأدب الإنساني كله فإن الذي يعنينا منه هو الأدب العربي والإسلامي. وقد أصابها في هذا العصر ما أصاب جوانب حياتنا كلها من اختبار عنيف لقيمة ما لدينا من موروث ثقافي كثير متراكم أفرزته حقب من القوة والكمال وسيادة الأرض المعمورة، وحقب أخرى من الهزائم والضعف والتخلف، وكان الأدب العربي الإسلامي في كلا الحالين حال القوة وحال الضعف والتبعية الثقافية يترجم الواقع الاجتماعي والسياسي ويصور موج الحياة الصاخب ومتناقضات طبائع البشر وميول الأفراد وخطرات النفوس ولمحات الأفئدة. كان عند بعض الأدباء أو في بعض أدبهم يسجل مكارم الأخلاق ويحث على فضائل الأعمال ويهذب النفوس من أوضار المادة وينقي الطبائع من تلون العادات المرذولة والسلوك المرفوض، وكان عند بعضهم أو في بعض أدبهم يميل إلى المجون والزندقة ويتحلل من الأخلاق ويعبث بقيم المجتمع وينال من عقائده وموروثاته. كان هذا حال الأدب في ماضينا كله، والشعر في حضارتنا هو الأدب وكان علماؤنا ونقادنا يتعاملون معه على أساس كلي يفند الجزئيات ويرفض صور الانحراف والزندقة والكفر عندما تظهر على لسان شاعر أو في أبيات من شعره.

مع ذلك يؤمنون بشمولية الأدب حتى يبقى بابًا مفتوحا للإبداع ويبقى الشعر والشاعر في دائرة الإسلام فلا يغلق الباب في وجه شعره ولا يطرد من حظيرته الواسعة ولا أظن ذلك كان إبقاءً على الشاعر المنحرف أ والماجن ولا رحمة به لكنه إبقاء على الأدب وَضَنٌّ به أن تتوزعه الأراء وتمزق جمعه الأهواء.

هذا في الماضي البعيد أما في الحاضر فقد شجع واقع المسلمين بعامة والعرب

بخاصة على طرح أسئلة كثيرة حول مصيرنا الثقافي ومستقبلنا المعرفي، وقدراتنا على الصمود أمام التحدي الكبير الذي تضعه على كاهل الأمة الإسلامية حضارة الغرب اليوم وهي حضارة قوية في هذا الوقت مسيطرة سيطرة تامة بوسائل التأثير الكبرى حتى أصبحت الأمم والشعوب في الشرق كله تقتات على فتات موائدها في شؤون الحياة عامة والأدب جزء مهم من هذه الشؤون وأمام هذه المسلمة أثار الغير على الثقافة الإسلامية والأدب منها تساؤلات مملوءة بالخوف والترقب والشعور بالخطر الداهم الذي تحيطنا به، وكانت نتيجة التساؤلات المطروحة محكومة بحتمية القدرة الطاغية وواقعة تحت تأثيرها المباشر، فشكلت الإجابة أو الإجابات تشكيلاً لا يستطيع الانطلاق بعيدًا عن جاذبية المؤثر الأقوى. ولهذا تضاءل الأصل في أعمالنا الحاضرة وأفعالنا حتى انعدم أو كاد، وقوي في مقابل انعدام الأصالة رد الفعل غير الواعي، وحدث التجاوب غير الإرادي مع ما تدفعنا إليه القوة. فكنا نتعامل تلقائيا مع هيمنتها ونتجاوب مع حتميتها تجاوبًا منساقًا معها ومنجذبًا إليها. وإن كان في ظاهره مختلفًا عنها ومعارضًا لها.

ومن ردود الأفعال هذه ما بدأ يظهر من حديث عن أدب إسلامي ومنهجية إسلامية له وقيام الدراسات الشكلية ونشر عدد طيب منها تضمنت تصورًا لما يقصد بالأدب الإسلامي وحاول المشاركون في هذه الأعمال أن يضعوا تعريفًا للأدب الجديد وأن يبينوا في بعض أطروحاتهم الدوافع إلى ضرورة إيجاد منهج يحدد للأديب المسلم طريقًا يسلكه ويستبعد من لا يلتزم بالمنهج المقترح للأدب. وهذا المنهج يتكئ على التراث ويهتم بتأطير رؤية للمستقبل تقوم في أساسها على استقراء سريع للمتغيرات التي يعيشها المثقفون الملتزمون بالرؤى التراثية، وإن كانوا لا يزالون يبحثون في مشروعاتهم عن رؤى مستقبلية لم تتأكد سلامة الطريق الذي يحاولون سلوكه ولم تتضح معالم السير فيه فكان الحوار

والتنظير مطلبًا لأولى الدراسات التي تبحث عن مهمته كما جاء في النص الآتي: «إن هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفهومات الأساسية والفرعية في ميدان الأدب وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون»⁽¹⁾.

ولا شك أن الدعوة إلى الحوار هي ما يجب أن يكون، وهو أمر في غاية الأهمية لأن الحوار لا يعني طلب الموافقة الصامتة بل المناقشة وطرح الرأي الآخر حتى تكتمل وجهات النظر ثم الاتفاق على أفضلها، وقد شكا دعاة البحث عن مصطلح جديد للأدب من أن هذا الحوار الذي طلبوه لم يتم مع الأسف ويغيب الرأي المحاور كما زعم النص الآتي: «إن صح أن نعد ما أصدره دعاة الأدب الإسلامي جزءا من الحوار فإن محاوريهم في الطرف الآخر تشاغلوا عما كتبوه أو لنقل واجهوهم بصمت السطور. وأما المجالس وقاعات الجامعات فقد استمر فيها الحوار الشفهي همسًا حينًا وعاليًا حينًا آخر، ولا شك أن الحوار المكتوب أكثر موضوعية من أحاديث المجالس وأقدر على البحث في التفصيلات والكشف عن الثغرات وأقرب إلى النقد المنهجي عادة، وهو الذي يوصل الظواهر ويحكم بصدق الدعوات أو بطلانها»⁽²⁾.

ولعل هذه الدعوة التي لم يستجب لها أحد كما يقول الكاتب تجعل الباحث يتجرأ في طرح وجهة نظر تقوم على أساس الإسلام وإجماع الأمة في الماضي على صورة للأدب واحدة ومنهج غير متعدد مضت عليه أجيال الأمة.

لكن قبل أن يدخل البحث في مناقشة فكرة تصنيف الأدب إلى أدب إسلامي وآداب أخرى سنعرف أسماءها بعد قليل لا بد من التوطئة والالتفات إلى تاريخنا الذي مضى عليه بعد ظهور الإسلام خمسة عشر قرنًا. ثم الإشارة إلى جهود

نقادنا المسلمين الذين درسوا الأدب العربي الجاهلي ونظروا فيه ثم درسوا الأدب الإسلامي أيضًا، والبحث عما إذا كانت قد واجهتهم في العصور الإسلامية الماضية معضلة تحلل بعض الشعراء من مثاليات الإسلام، كما تواجهنا اليوم، والاستئناس بآرائهم إن كان ثمة رأي لهم وبعد ذلك سيخلص الأمر إلى مناقشة الدعوة إلى مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ومنهجية الرؤية المستقبلية له.

النقد القديم :

لقد واجه الأدب العربي الذي كان الشعر عموده تحديًا عظيمًا منذ نزل القرآن على محمد ﷺ، فأوقع بيانه المعجز ولغته التي بهرت السامعين، العرب في حيرة من أمرهم وفزعوا إلى موروثهم المعرفي وكان الشعر أظهر ذلك في أذهانهم وأقوى معارفهم تأثيرًا في أحاسيسهم فأعلنوا أن القرآن شعر وأن النبي شاعر. ﴿ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾⁽٣⁾ ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ﴾⁽٤⁾ ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ﴾⁽٥⁾ فجاء الرد على ما زعموا في قوله تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾⁽٦⁾، كما زعموا أنه روائي قاص ينقل إليهم القصص والخرافات ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾⁽٧⁾. فكان الرد على هذه التهم جميعها النفي القاطع أن يكون القرآن شعرًا أو أن يكون النبي شاعرًا أو قاصًا. وهنا أصاب الشعر أول تمريض وتوجهت أذهان العرب المسلمين للريبة فيه عند نزول هذه الآيات.

إلا أن نفي صفة الشعر عن القرآن والشاعر عن النبي لم يكن استنقاصًا للشعر والشاعر، ولكنه وضعًا للحقيقة في موضعها، وتسمية الأشياء بأسمائها وبعد ذلك بقليل احتاج النبي لسلاح الشعر، واحتاج الإسلام إليه أيضًا، فجاء الشعر سلاحًا يدافع عن مبادئ الإسلام، وأخذ مكانته الصحيحة في نفوس

الناس. ولا شك أن الشعر هو المؤثر الأقوى بعد القرآن والسنة في شرح العواطف والتعبير عن خلجات الأنفس وخفايا الأفئدة، فامتد امتداد الأرض التي عرفت الإسلام وأهله، وأشرق معها إشراق الشمس. وبدأت مشروعيته عندما جاء الحكم العادل له «إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق فلا خير فيه(٨). و كذلك قول عائشة: الشعر فيه كلام حسن وقبيح فخذ الحسن واترك القبيح»(٩). وثبت إعجاب النبي بشعر النابغة الجعدي عندما أنشده:

عَلَوْنَا السَّمَاءَ عِفَّةً وتكرُّمًا   وإنَّا لَنَرْجُو فوق ذَلِكَ مَظْهَرا

فسأله: أين المظهر؟ فكان جوابه طبقًا لأدب المحدث اللبق: الجنة بك يا رسول الله. وعندما وصل قوله:

فَلاَ خَيْرَ فِي حِلْمٍ إذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ   بَوَادِرُ تَحْمِي صَفْوَهُ أنْ يُكَدَّرا
ولاَ خَيْرَ فِي جَهْلٍ إذا لَمْ يَكُنْ لَهُ   حَلِيمٌ إذَا مَا أوْرَدَ الأَمْرَ أصْدَرَا

قال له: لا يفضض الله فاك(١٠)، متفاعلاً معه وجدانيًا. إلا أنه ليس من الممكن ضبط خواطر كل الشعراء وتخيلاتهم على المنهج الديني المقبول فكان لشطحاتهم وخروجهم على المألوف أثر أحسه الناس في صدر الإسلام. وكان عمر رضي الله عنه من أقدر الناس على إدراك التغير الاجتماعي الحادث الذي أخذ ينمو بسرعة مذهلة، والشعراء أول المتأثرين بهذا التغير إذ وقف عمر من شعرهم موقف الإصلاح محاولاً تعديل منهج الشعر إن استطاع، مبينًا المقبول منه والمرفوض. وقد سمع مطلع قصيدة عبد بني الحسحاس:

عُمَيْرَةَ وَدِّعْ أنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيًا   كفى الشَّيْبُ والإسْلامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا

وكان يعلم من شعره غير ذلك، فقال: لو قلت شعرك كله مثل هذا

لأجزتك عليه(١١)، ولم يجد عمر بن الخطاب أصدق على وصف أخلاق رسول الله من قول زهير بن أبي سلمى في ممدوحه وهو جاهلي:

ولَأَنْتَ تَفْـرِي مَـا خَلَقْـت   وبعضُ القَـوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لاَ يَفْـرِي
والسِّتْرُ دُونَ الفَاحِشَـاتِ ومَـا   يَلْقَـاكَ دُونَ الخَيْرِ مِـنْ سِتْرِ (١٢)

فقال: ذاك رسول الله ﷺ.

وسمع قوله في هرم:

قَوْمٌ أَبُوهُمْ سِنَانٌ حِيـنَ تَنْسِبُهُمْ   طَابُوا وطَابَ مِنَ الأَفْلاَذِ مَا وَلَدُوا

فقال ما أحب إليّ لو كان هذا الشعر في أهل بيت رسول الله(١٣).

وقال لبعض ولد هرم: أنشدني بعض مدح زهير أباك فأنشده، فقال عمر: إن كان ليحسن فيكم القول. قال: ونحن والله إن كنا لنحسن له العطاء. فقال: ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم. وفي رواية أنه قال لابن زهير: ما فعلت الحلل التي كساها هرم أباك؟ قال: أبلاها الدهر. قال: لكن الحلل التي كساها أبوك هرمًا لم يبلها الدهر(١٤).

وجمع للحطيئة بين العقوبة والجزاء وحاول أن يردعه عن مذهبه الذي يخالف سماحة الإسلام، وحذر الشعراء من التعرض لما يخدش الكرامة وينال من الأعراض.

ولكن الشعراء أو بعضًا منهم لم يدركوا إيماءات عمر بل غلب عليهم شيطانهم وأهواء نفوسهم. فاضطرهم الخليفة إلى أن يسلكوا مسلكًا يدرأ عنهم الحد عند ذلك لجأوا إلى الرمز والكناية حتى لا يخرجوا عن عزمة أمير المؤمنين فجعل بعضهم صاحبته شجرة من السرح يبثها ما في نفسه(١٥) ويتغزل بها تغزل العاشق الولهان:

سَقَى السرحة المحلال والأَبْطَحَ الَّذي   بِـهِ الشَّرْيُ، غَيْثٌ مُدْجِـنٌ وبرُوقُ
عَـلاَ النَّبْتَ حَتَّى طَـالَ أَفْنَانها العُـلا   وفـي المـاءِ أَصْلٌ ثَـابِتٌ وعُـرُوقُ
فَيَا طِيبَ رَيَّاهَـا وَيَـا بَـرْدَ ظِلِّهَـا   إِذَا حَـانَ مِنْ حَـامِي النَّهَـارِ ودُوقُ
وَهَلْ أَنَـا إِنْ عَلَّلْتُ نفسي بسرحـة   مِنَ السَّرْحِ مَسْدُودٌ عَـلَيَّ طَـرِيقُ
حَمى ظِلَّهَـا شَكْسُ الخَلِيقَـةِ خَـائِفٌ   عَلَيْهَـا غَـرَامَ الطَّـائِفِينَ شَفِيقُ
فَـلاَ الظِلَّ مِنْهَـا بـالضحى تَسْتَطِيعُـهُ   وَلاَ الفَيْءَ مِنْهَـا بـالعَشِيِّ تَـذُوقُ
فَمَا وَجْـدُ مُشْتَـاقٍ أُصِيبَ فُـؤَادُهُ   أَخِي شَهَـوَاتٍ بـالعِنَـاقِ نَسِيقُ
بِأَكْثَـرَ مِنْ وَجْـدِي عَلى ظِلِّ سَرْحَـةٍ   مِنَ السَّرْحِ إِذْ أَضْحَـى، عَلَيَّ رفيقُ

وقد كان منع عمر للغزل القبيح الماجن، أما الغزل العفيف فقد روي عنه أنه أدرك عبد الرحمن بن عوف في سفر، وكان رباح بن المعترف يغنيه فقال: ما هذا يا عبد الرحمن؟

فقال نقطع به سفرنا. فقال عمر: إن كنت لا بد فاعلاً فخذ:

أَتَعْـرِفُ رَسْماً كَالطِـرَادِ المَذَاهِبِ   لِعَمْـرةَ وَحْشاً غَيْرَ مَـوْقِفِ رَاكِبِ
تَبَدَّتْ لَنَـا كالشَّمْـسِ تَحْتَ غَمَامةٍ   بَـدَا حَـاجِبٌ مِنْهَـا وَضَنَّتْ بِحَـاجِبِ

وهو من شعر قيس بن الخطيم(١٦).

إن الإحساس الديني قد اضطر الخليفة أن يتدخل ناقدًا تهويم الشاعر في تلك المرحلة القريبة من نزول الوحي وعهد النبي، وخدشه لصفاء الذوق العام حتى لجأ الخليفة إلى العقاب الجسدي والمعنوي والمادي ولوّح بسوط التقويم(١٧) إذا زاد التهاون بالأدب العام على ألسنة الشعراء فظن عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما سمع قول ضابئ البرجي لبني نهشل:

تجشم دوني وفد قُرحان خطة   تظل بها الوجناء وهي حسير
فأردفتهم كلبًا فراحوا كأنما   حباهم بتاج الهرمزان أمير
فأمكم لا تتركوها لكلبكم   فإن عقوق الأمهات كبير
إذا عثنت من آخر الليل دخنة   يظل لها فوق الفراش هرير

ظن أن في بعض ما سمع من فحش القول ما يوجب نزول قرآن لو كان ذلك في عهد الرسول. وعاقب الشاعر بالحبس حتى الموت، وقال: ما سمعت أحدًا رمى امرأة من المسلمين بكلب غيرك، وإني لأراك لو كنت على عهد رسول الله ﷺ لأنزل الله فيك قرآنًا، ولو كان أحد قبلي قطع لسان شاعر في هجاء لقطعت لسانك، فحبسه في السجن حتى مات. فارتدع الشعراء الهجاءون وحسبوا للعقاب حسابًا ووصف سويد بن كراع العكلي ذلك بقوله:

أبيت بأبواب القوافي كأنما   أصادي بها سربًا من الوحش نزعا
إذا خفت أن تروى علي رددتها   وراء التراقي خشية أن تطلعا
وجشمني خوف ابن عفان ردّها   فثقفتها حولاً حريدًا ومربعا
وقد كان في نفسي عليها زيادة   فلم أر إلا أن أطيع وأسمعا
مخافة هذين الأميرين سهدت   رقادي وغشتني بياضا مفزعا
على غير جرم غير أنْ جار ظالم   عليّ فجهزت القصيد المفرعا
وقد هابني الأقوام لمّا رميتهم   بفاقرة إن هَمَّ أن يتشجعا

أما في العصر التالي - عصر بني أمية - فقد اتسعت صدور الصحابة والتابعين وعامة المسلمين للشعر على الرغم مما يظهره الشعراء من صور التحلل الأخلاقي والتصريح بما لا يرضاه الإسلام من رفث القول، ويكفي مثلاً أن يستنشد

عبدُ الله بن عباس عمرَ بن أبي ربيعة شعرَه في المسجد الحرام، ويختار الشاعر له أكثره مطارحة للجانب المكشوف من الغزل وهي قصيدته المشهورة:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر   غداة غد أم رائح فمهجر

وفي هذه القصيدة يقول(٢٠):

وقالت وعضت بالبنان: فضحتني   وأنت امرؤ ميسور أمرك أعسر

ثم يقول:

فبت قرير العين أعطيت حاجتي   أقبل فاها في الخلاء فأكثر
فيالك من ليل تقاصر طوله   وما كان ليلي قبل ذلك يقصر
فيالك من ملهى هناك ومجلس   لنا لم يكدره علينا مكدر

ولم يتحرج ابن عباس من سماع هذه القصيدة وفي المسجد الحرام من المسلمين من أنكروا ذلك وقالوا إنهم جاءوا يضربون آباط الإبل ليسمعوا من ابن عباس الحديث فإذا هو ينصرف إلى الشعر ويهتم بالشاعر أكثر من اهتمامه بطلاب الفتوى(٢١). ولم يبد ابن عباس اكتراثا بذلك بل أعاد عليهم القصيدة وصحح لهم ما حاولوا تغيير معناه ليوافق ما يعتقدون في الشاعر.

وقد حكم النقاد المسلمون على شعر عمر بأنه لم يعص الله عز وجل بشعر أكثر مما عصي بشعر ابن أبي ربيعة(٢٢). وحاصره الصالحون منهم ومنعوه من الانتشار بين النساء لما فيه من فحش القول والحث على الرذيلة، يقول ابن جريج: ما دخل على العواتق في حجالهن شيء أضر عليهن من شعر عمر بن أبي ربيعة، وقال هشام بن عروة لا ترووا فتياتكم شعر عمر بن أبي ربيعة لئلا يتورطن في الزنا تورطا».

وكيف لا يكون في شعره إبطاءًا للقبيح من العمل وهو الذي يقول(٢٣).

وناهدة الثديين قلت لها اتكي   على الرمل من جبانة لم توسد
فقالت على اسم الله أمرك طاعة   وإن كنت قد كلفت ما لم أعود
فلما دنا الإصباح قالت فضحتني   فقم غير مطرود، وإن شئت فازدد

أما الحطيئة فقد نقل عنه فيما نقل من سيرته، كفر صريح بالإسلام وردة عنه واعتراض على بعض أحكامه(٢٤) وظل مع ذلك فحلاً من فحول الشعراء في صدر الإسلام.

وقد نظر الصحابة والتابعون وسلف الأمة إلى الشعر على أنه كلام يحتمل الخبيث والطيب كما مرّ فأنكروا الخبيث منه وهجروه، وفندوا أخطاء الشعراء وضلالهم ولكنهم لم يروا حاجة إلى تصنيف الشعراء أو الشعر، ولم يعمد أحد منهم - فيما نعلم - إلى ذلك ولا رآه أو حبّذه. كما وجد من الزهاد من يجمع الشعر كله ويصنفه في مدونات ثم يُكَفِّرُ عن ذلك بنسخ عدد من المصاحف يضعها في المسجد كلما أتم كتاب شعر(٢٥).

ثم اتسع المحذور في الشعر حتى وصل في العصر العباسي إلى مصادمة صريحة للدين عند بعض الشعراء وفي بعض شعرهم ولم يكن علماء الإسلام وأهله بعيدين عن هذا التجاوز بل تابعوه وعرفوه، وكان النقد قد خلص من الانطباع الذاتي والرأي الشخصي وحل النظر الفاحص والتدقيق السليم والاستقراء الواعي محل التأثر الآني والشعور المختلط. ونخل النقاد الحصيلة الكاملة للشعر وعرضوها على مقياس النقد الفني. ووضع الأدب الأخلاقي موضع الرعاية والاهتمام واتضحت المحاذير الدينية وبينها العلماء وأنكروها.

وقد جاءت الأحكام على الشعر متبلورة موضوعية قَدَّرت طبيعة الإنسان

وأدركت حقيقة رغباته وميوله، وأثّر ذلك كله على موضوع الشعر فتسامحوا بالتشبيب لأنه كما يقول ابن قتيبة(٢٦): قريب من النفوس لائط بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقًا منه بسبب وضاربًا فيه بسهم، حلال أو حرام». وقبلوا ما ركب في طبيعة الإنسان من إثارة النفس لعاجل الدنيا على آجل الآخرة وأدركوا أهمية الباعث عليه والحافز إليه فقالوا(٢٧). لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي» وسأل عبد الملك بن مروان أرطأة بن سهية هل تقول الآن شعرًا؟ فقال. كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه»(٢٨) وهذه هي محركات الشاعر في أغلب الحالات وهي دائمة مستمرة وأبدية كذلك.

ولكن سرعان ما واجه النقد الأدبي المتسامح الملتزم شعرٌ تجاوز حدود التسامح وأخذ في معان فكرية وسلوكية وعقائد وآراء مذهبية فيها بعض الصلف والتعقيد فاتخذ النقاد المسلمون منها موقفا واضحا في شيئين.

الأول: إسقاط الشعر الذي يخرج عن منهج السلوك الأدبي العام ويخدش أخلاق الأمة أو يسيء إلى دينها وثقافتها.

الثاني: الاعتراف بجودة الشعر وإن كان الشاعر غير مرضي الدين مع إيضاح ما في شعره من تجاوزات دينية أو فكرية ولم يشفع لرديء الشعر مضمونه الديني أو معناه الأخلاقي كما قال ابن قتيبة في شعر لبيد(٢٩).

مَـا عَـاتَبَ المَرْءَ الكَـرِيمَ كَنَفْسِـهِ وَالمَرْءُ يُصْلِحُهُ الجَلِيـسُ الصَّـالِحُ

هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق. وقال في شعر آخر(٣٠):

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالوَفَاءِ وبالحَمْـ   ـدِ وَوَلَّى المَلَامَةَ الرَّجُلَا

«لا أعلم فيه شيئًا يستحسن وكذلك أشعار العلماء ليس فيها شيء جاء عن إسماح وسهولة كشعر الأصمعي وشعر الخليل». وفي مقابل هذين البيتين اللذين تضمنا أدبًا أخلاقيًا وورعًا دينيًا فلم يشفع لهما ذلك عند ابن قتيبة لتقصيرهما عن الجودة الفنية التي يجب أن تنهض بهما. أورد بيتين آخرين الأول للأعشى وهو قوله(٣١):

وكأس شربت على لذة   وأخرى تداويت منها بها

فقال كان الناس يستجيدون ذلك له حتى قال أبو نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء   وداوني بالتي كانت هي الداء

فسلخه وزاد فيه معنى آخر واجتمع له به الحسن في صدره وعجزه، فللأعشى فضل السبق إليه ولأبي نواس فضل الزيادة فيه.

أما الأصمعي الورع التقي المتحرج الذي كان شديد الاحتراز لدينه ولا يتعرض لتفسير الكتاب أو السنة، وكان إذا سئل عن شيء منهما يقول تقول العرب معنى هذا كذا ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنة أي شيء هو(٣٢). إلا أنه حكم على أن الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان(٣٣). ألا ترى حسان علا في الجاهلية والإسلام فلما دخل في باب الخير من مراثي النبي وحمزة وجعفر وغيرهم لان شعره؟!، وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار فإذا أدخلته في باب الخير لان. ويقول مرة أخرى الشعر نَكِدٌ بابُهُ بابُ الشّر (٣٤).

ويقول عن السيد الحميري: قبحه الله ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه

ولولا ما في شعره ما قدمت عليه أحدًا من طبقته ثم عاد إليه مرة أخرى ومدح شعره على الرغم من الاختلاف البين بين الأصمعي والحميري في المذهب، فيقول: والله لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه في طبقته أحد[٣٥]. في حين كان النابغة الجعدي عنده ضعيفًا لنا إذا أخذ في الشعر الصالح[٣٦] ولم يعص البعد عن الخير من شعر امرئ القيس فيقول عنه. وأجود الشعر ما صُدق فيه وانتظم المعنى كقول امرئ القيس:

ألم تـريـاني كلما جئت طـارقًـا وجـدت بها طيبًـا وإن لم تطيب

وسئل عن بشار فقال: سلك طريقًا لم يسلكه أحد فانفرد به وأحسن فيه. ولولا أن أيامه تأخرت ـ كما يقول ـ لما فضل عليه أحدا من أهل طبقته. وفي رأيه أن شعر العباس بن الأحنف ما يؤتى من جودة المعنى لكنه سخيف اللفظ[٣٧].

هذا رأي الأصمعي وابن قتيبة وهما من سلف هذه الأمة لا يشك أحد في عقيدتهما وزهدهما وحبهما للإسلام و إعلاء شأنه إلا أن ذلك لم يجعلهما يتجاهلان حقيقة جودة الشعر و إن كان لا يقبلان موضوعه ولا يرتضيان منهجه إلا أنهما لم ينكرا ذوق الناس وموضوعية النقد، ففضلا شعرا وشعراء على أساس الاختيار الفني وفي حكمهما الذي مرّ دليل على الموقف الموضوعي وأهمية تحييد العاطفة عند الحكم في قضية النقد الفني للأدب

وجاء بعد هذين الناقدين جيل من نقاد المسلمين تربى لديهم ذوق فني رائع وفكر إسلامي أصيل ونمو بلغ القمة في جانبيه المعرفي والمنهجي كما زاد هجوم الشعراء على كثير من المعاني التي أفرزتها حضارة العهد العباسي وهي حضارة عربية اللسان إسلامية الملامح إنسانية المضمون صحبها ترف فكري عظيم، فغلب البطر والفلسفة على الطباع وانزلق على ألسنة بعض الشعراء شعر تجاوز حدود التسامح الديني واعترض الناس على خروجهم على الأدب العام

وتعرضهم لذات الله أو تهوينهم من شأن المعتقدات أو مبالغتهم فيما هو بعيد عن الحياء والأدب كما تعمدت بيذخ ماجن خمر فريقًا آخر من الشعراء على ضرب من اللهو والتهور بالمجون الفاضح والتهتك الصريح بما يمجه الذوق العربي ويحرمه الإسلام ومن كلا الفريقين كان هناك شعراء ملأوا الدنيا وشغلوا الناس⁽٣٨⁾. وكان لا بد أن يتخذ النقد من شعرهم موقفًا يميز فيه الخبيث من الطيب. وقد فعل النقاد المسلمون ما يجب من الناحية الشرعية والعقدية وأحسنوا الدفاع عن ما يرون فيه خللاً عقديًا، أو مجونًا كما أحسنوا بوضع الشعر موضعه من العلوم العامة، وتتبعوا بذكاء ودقة هفوات الشعراء ونصوا على تجاوزاتهم ولكنّ ذلك لم يسقط الشعر ولا أبعد الشاعر عن دائرة الإسلام. وسنورد فيما يلي شيئًا من آراء النقاد المنهجيين قبل أن نناقش الرأي الآخر.

فترة النقد المنهجي :

كان النقد في العهد العباسي وما تلاه من عصور قد تجاوز مرحلة الذوق العام والانطباع الذاتي ودخل مرحلة الوعي التام «بالمفارقات الكبرى التي جدت في حياة الناس ولم ينس الناقد أنه يعاشر جيلاً يستمد ثقافته من كليلة ودمنة وعهد أردشير ويعرض عن الشعر العربي... ويؤمن بالثقافة المترجمة معتقدًا أنها الزاد الوحيد للمثقف حينئذ وعلى وعي شديد بأن الشعر نفسه أصبح من نتاج غير العرب كما كان من نتاج العرب»⁽٣٩⁾.. وعندما نتعمق المواقف النقدية لدى كبار النقاد .. سنجد أن الإحساس بالتطور والتغير هو العامل الخفي في شحذ هممهم للنقد يستوي في ذلك ابن قتيبة وابن طباطبا وقدامة والآمدي والقاضي الجرجاني وابن رشيق وعبد القاهر وابن شهيد وحازم القرطاجني وابن الأثير، فإنك لا تجد واحدًا من هؤلاء إلا وهو يحس أن الشعر في أزمة وأنه يتقدم بآرائه لحلها»⁽٤٠⁾.

وسنعد جزءًا من هذه الأزمة التي وصفها الدكتور إحسان عباس في الفقرة الماضية الأزمة الدينية التي أوقعت النقد في إشكالية التجاوز عنها دون الوقوف على رأي النقاد المنهجيين فيها، وهم ـ أعني النقاد ـ ممن لا يطعن في عقيدتهم ولا غيرتهم على الإسلام وانتمائهم له وانقطاعهم إليه وأول هؤلاء الناقد العظيم والقاضي التقي الورع الشاعر أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني الذي لا يختلف اثنان على مكانته الدينية ومنهجيته في النقد وقد تصدى للدفاع عن أبي الطيب المتنبي فيما أخذ عليه في شعره بعامة وقد تعرض خاصة إلى غلوه في بعض ما يتعلق بالعقيدة فقال كلمته المشهورة التي فصل فيها بين جودة الشعر وما يعتقد الشاعر: «والعجب ممن ينقص أبا الطيب، ويغض من شعره لأبيات وجدها تدل على ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة»(٤١) وأورد بيتين من الشعر يستشهد بهما على ما يذهب إليه أحدهما يحتمل وجهًا آخر لا يمس العقيدة ولكنه قرئ خطأ فيما أعتقد، أما الآخر فهو واضح(٤٢) المعنى إلا أن ذلك لم يمنع القاضي من أن يبين الفارق بين جودة الشعر وعدم التزام الشاعر الجانب الشرعي، وأبى أن يربط بين جودة الشعر وصلاح العقيدة أو بطلانها وكان الجرجاني قد وقف موقف الدفاع ونظر نظر القاضي إلى المسائل بعللها والأحكام بيناتها فلم تدخل عنده قضية في قضية أخرى ثم يدلل على ما يذهب إليه بسنة الأمة قبله وإجماع الناس على من سبق أبا الطيب من الشعراء ويأخذ في مذهب القياس ويرى أن سلف الأمة أقر بشاعرية شعراء عليهم من المآخذ الدينية والأخلاقية أكثر مما على صاحبه بل إن الوثنية والكفر لم تنقص حق بعضهم عند أهل الإسلام ويعزز رأيه بالدليل فيقول:

«فلو كانت الديانة عارًا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببًا في تأخير الشاعر لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عُدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر

ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبعرى وأضرابهما ممن تناول رسول الله ﷺ وعاب من أصحابه بُكمًا خرسًا وبكاء مفحمين ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر(٤٣). لكن ذلك التسويغ ليس معناه الإقرار، ونعيذ علماء الأمة وسلفها الصالح أن يقرّوا ما يخدش العقيدة. ولكنه موقف يبين الفارق، وينكر هذا الانحراف ويلوم الشاعر عليه ويخطئه فعبد القاهر ينص في أسرار البلاغة على ذلك صراحة عندما أورد البيت السابق فيقول مما كأنه يدخل في هذا الجنس قول المتنبي:

يترشفن من فمي رشفات   هنّ فيه أحلى من التوحيد

ثم يعلق على البيت قائلاً: وأبعد ما يكون الشاعر من التوفيق إذا دعته شهوة الإغراب إلى أن يستعير للهزل والعبث من الجد ويتغزل بهذا الجنس»(٤٤). وكذلك يكون رأي الصولي عندما يقول: «ما ظننت أن كفرًا ينقص من شعر، وأن إيمانًا يزيد فيه»(٤٥).

فالفصل هنا واضح وحكم من هزل أو زاغ عن العقيدة جلي ولم يهادنه أسلافنا أو يستريبوا في فسقه، لكن الاختلاف كان على حكم التجاوز لا تجويزه. وحتى نزيد علماء هذه الأمة إنصافًا نورد امتعاض الثعالبي رحمه الله من تساهل الشعراء بالمعتقد إذ يقول عندما عرض للبيت المذكور آنفا: «على أن الديانة ليست عارًا على الشعراء ولا سوء الأدب سببًا لتأخير الشاعر ولكنه للإسلام حقه من الإخلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلاً ونظمًا ونثرًا»(٤٦). فقد تابع الثعالبي الجرجاني بالحكم الفني وفصل بين الشعر والمعتقد إلا أنه شفع ذلك الرأي باستهجانه وتقبيحه له وعظم حق الإسلام ولم يسمح أن يخل الشاعر أو الناثر بآدابه المرعية. أما الوحيد فقد نظر في هذا البيت:

وعرّف أنك من همه   وأنك في نصره ترفل

فقال : أحسب أن المتنبي كان محتاجًا إلى أن يدرس شيئًا من التوحيد فينقبض عن مثل هذه الألفاظ ويعلم ما يجب أن يذكر الله سبحانه به»(٤٧). كذلك يفعل ابن وكيع التنيسي عندما سمع قول الشاعر:

يا أيها الملك المصفى جوهرًا   من ذات ذي الملكوت أسمى من سما
نور تظاهر فيك لاهوتيه   فتكاد تعلم علم ما لن يعلما

فقال: هذا مدح متجاوز، وفيه قلة ورع وترك للتحفظ لأنه جعله ذات الباري وذكر أنه حلّ فيه نور إلهي»(٤٨). وعندما عرض لقول الشاعر أيضًا:

أي عظيم أتقي   أي محل أرتقي
وكل ما قد خلق الله   وما لم يخلق
محتقر في همتي   كشعرة في مفرقي

قال هذا مما لا أحب إثباته في ديوانه لخروجه عن وجه الكفر إلى حد الكفر(٤٩).

أطلت في سرد أقوال نقادنا الأولين وإيراد آرائهم في قضية خروج الشاعر أو الناثر عن أدب الإسلام وإشكالية تجاوزه ما يجب أن يقف عنده في أمر الدين وبعده في بعض الأحيان عمّاً يمكن السكوت عليه وأن شعراء العربية في عصورها جميعها أخذ عليهم مآخذ دينية وعقدية وقد أدرك الناس التجاوز لحدود الإسلام عند بعض الشعراء فانصب نقدهم على الخروج والمآخذ فبهرجوها وخطأوا الشاعر فيها، وأنقوا الشعر بجملته في دائرة أدب الأمة والشاعر بما صح من دينه في محيط الإسلام.

وكل ما مضى معلوم مقرر في تاريخنا النقدي وموروثنا الثقافي وليس عرض سرده في هذا الباب إلا من قبيل الاستئناس به لأن في ذلك قدوة لنا نحن اليوم

عندما تواجه الحال نفسها والأدب ذاته الذي نراه قد تجاوز ما نريد له الوقوف عنده. فلا يلجأ الاجتهاد عند بعض المجتهدين في العصر الحاضر إلى ضرب من البعد عن سنة الماضين والإقدام على عمل قد يكون الضرر منه أعظم من تساهل الشعراء بالالتزام الديني الذي يطالبون به اليوم.

الأدب الإسلامي :

بعد أن أخذ البحث هذه المساحة من الزمن مع الماضي ونقاده وجلا أمام القارئ المعاصر موقفهم ونظر في حكمهم على قضية يهتم بها الحاضر الاهتمام كله يعود إلى واقع الحال اليوم والموقف من الأدب العربي المعاصر وينظر إليه وفيه ليبحث عن هوية الثقافة العربية الإسلامية في هذا الزمن. والأدب جزء منها بل هو الجزء الأهم فيها وسيحاول طرح شيء من الاجتهاد في حدود الممكن من الجهد في ضوء ما يتاح من مصادر المعرفة. والكل يعلم أننا نحن العرب المسلمين مررنا بمراحل ثلاث أو لنقل مؤثرات ثلاثة منذ أول هذا القرن:

الأول: قيام الحرب العالمية الأولى وما تمخضت عنه من أحداث غيرت مجرى التاريخ بل حددت المستقبل البشري حتى اليوم، ونهايتها كما يعلم الجميع بالنسبة للعرب والمسلمين اتصال مباشر بالغرب وثقافته وأدبه وهو اتصال غير متكافئ وليس محايدًا بل منقادًا بالقوة إلى أحضان المنتصرين فيها إذ أصبحت البلاد العربية والإسلامية مستعمرة غربية تتعرض لكل وسائل التأثير والاستلاب الذي لا بد منه لحضارة عانت أعراض الشيخوخة فانتهت بالهزيمة ولم يمض عقدان من الزمان حتى ظهرت بوادر الاكتساب في الشعر العربي في العراق وفي غيره من البلاد العربية ودخلت فنون أخرى من الأدب من أوسع الأبواب كالقصة والرواية ووجدت مكانًا خاليًا فتمكنت.

الثاني: بعد الحرب العالمية الثانية دخل مؤثر قوي جاءت به أمريكا

بحضارتها الشابة وقدرتها العسكرية مع ما تميز به النمط الأمريكي من عامل جذب اختلف إلى حد بعيد عما عهده العرب والمسلمون من أدبيات الحضارة الغربية الاستعمارية فأضاف دخول أمريكا إلى العالم القديم عامل جذب نحوها جعل قوة حضارة الدنيا الجديدة كما نسميها مقبولة واكتشافها محبب مع ما ترفع من شعار الحرية الفكرية والدينية فتأثرت الثقافة العربية الإسلامية تأثرًا كبيرًا.

الثالث : صحب العاملين السابقين عامل ثالث لم يكن أقل خطرًا على الثقافة العربية الإسلامية من العاملين السابقين ألا وهو تعلق أغلب الأنظمة العربية والإسلامية بالتصورات الماركسية والاشتراكية في حقب الستينات الميلادية وما تلاه من قيام أنظمة تسلطية مستبدة في البلاد العربية والإسلامية قائمة على التزام ـ أيدولوجي ـ ومبادئ عقدية ملزمة وملتزمة بالتطبيق القسري لتلك المبادئ الطارئة التي لا تقبل التأثير البطيء الهادي ولا الحرية الجدلية في التطبيق التي كانت هي سمة العاملين الأولين، فتعرض الأدب العربي للتسحير الدعائي عند بعض الشعراء والأدباء وعددهم قليل ـ أي عدد الذين انجذبوا إلى ذلك البريق الطارئ ـ إذا قيس بأدباء العربية وشعرائها الذين صمدوا أمام التحدي الحضاري المتوجه بكل قوته وقدرته إلى التغيير والتأثير. ولكن المتابع لا ينكر ما لقيت هذه القلة التي استحابت للمتغيرات من اهتمام مبالغ فيه وانتشار واسع فلمعت أسماء تعد على أصابع اليد الواحدة وشهرت بالشعر وأسماء مثل ذلك عرفت بالقصة والمقالة والرواية وفنون الأدب الحديث الأخرى (٥١) وظهر للناظر المتسرع وكأن هذه الفئة القليلة هي كل من في الساحة الأدبية وكأن الأدب العربي قد تخلى عن مكانته لهذه الفئة أو تلك وقد أحس الناس أنهم يعيشون مرحلة تغيير جذري في الفكر والشعر والأدب والحياة، وعن هذا الإحساس نشأ شعور بالتأزم لدى بعض الغُيُرِ على ثقافة الأمة وموروثها الفكري الأصيل فدفع بهم التأزم النفسي إلى ضرورة الاستجابة للتحدي أو بمعنى أقرب إلى وصف

الواقع برد الفعل المتجاوب مع تيارات التأثر والتأثير وأصبح هدف التجاوب المنفعل هو الإبقاء على الأدب التقليدي بشكله ومضمونه. وهنا بدأ طرح ما يسمى أَسْلَمَة العلوم وتأصيل المنهج وهو طرح جاد عند بعض المجتهدين ومتردد حائر عند فئة أخرى. وقد بدأت الآراء تتشعب عند ذلك وتناقش مبدأ فكرة أسلمة العلوم ـ والأدب جزء منها ـ ولكن هذه المناقشة كانت غير واضحة الأهداف ولا متسقة المنهج ولهذا لم تثمر شيئًا إلا ما يخص الأدب؛ لأن عامة المثقفين من أبناء الأمة أعرضوا عن متابعة المذاهب الطارئة فكان إعراضهم دعمًا للأدب الأصيل والتزامًا به في مضمونه وشكله فشدوا أزر التيار المحافظ وزادوا سواد أتباعه بينما كانت وسائل الإعلام ودوائر النشر تدفع الفئة الأولى وتصقل مواهبهم وتنشر إنتاجهم الأدبي على الرغم من رفض الذوق العربي لأشكال الأدب الحادث ومصاميه التجديدية والتغريبية، وقد وصف أحد الباحثين بأن عامة المثقفين العرب أعرضوا عن الأدب الحادث وهم بإعراضهم كما يقول: «يعززون الأفكار الخاصة بالماضي العربي ويرون المناهج المثالية في واحدة أو أخرى من الفترات السلفية وفي الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص لأنها تعتبر متأصلة في الثقافة العربية حيث تستقر الأصالة الثقافية الحقيقية التي تمنح العرب قوتهم وعظمتهم التاريخية وقد أصبحت إعادة تخليق هذا الماضي ومؤسساته في المجتمع العربي المعاصر قيمة يستحق أن تعاش كما تستحق الموت في سبيلها وفي إطار هذا الإدراك فإن الثقافة العربية يتزايد اعتبارها مكتفية بذاتها وعلى ثقة من أصالتها»(٥٢).

في حين يرى باحث آخر أن القوة التي عبر بها رد الفعل الإسلامي عن نفسه تتناسب مع قوة صدمة التحديث المجائية واتساع الخطو والحجم الذي انفتحت به الأسواق العربية والحياة العربية أمام الفيض الغامر من المشروعات، والناس والأفكار والأدوات التكنولوجية وقد تسبب جميعها في تصدع جوهري

للبنى الاجتماعية(٥٣).

بعد هذه التوطئة يدخل البحث إلى الشق الثاني من الموضوع وهو مصطلح الأدب الإسلامي الذي بدأ التفكير فيه منذ اثني عشر عامًا ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ثم بدأ رسميًا منذ سبع سنوات أي عندما اجتمع نخبة من الأدباء والشعراء ودارسو الأدب وبعض أساتذة الجامعات العربية والإسلامية عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م. وأنشأوا رابطة الأدب الإسلامي وقد سبق قيام هذه الرابطة دراسات واجتماعات وندوات علمية كانت عن الأدب العربي الإسلامي وعن واقعه وحاضره وما أصابه من تراجع، وضعف أمام موجات من التوجه إلى التحديث والانجذاب إلى أدب الحضارات المعاصرة لا سيما الغربية منها وهو واقع يبعث قلق الغُيُرِ على مستقبل الأمة وثقافتها، كما أنه حافز قوي أيضًا على البحث عما يمكن أن يتخذ للتجاوب مع الواقع المعاصر ولأن هذه الدراسة تدرك نبل الأهداف وراء اجتهاد النخبة التي دعت إلى مصطلح إسلامي جديد للأدب، وتعرف حبها لخير الأمة العربية والإسلامية وتشاركها هذا الحب وتشعر بالنقص الذي يعيشه الإبداع في الأدب العربي اليوم فإنها ستبسط وجهة النظر الأخرى(٥٤). بعد أن تم استقراء صالح لوجهات نظر مؤيدة وتم الاطلاع على أغلب ما ألف في مضمار الأدب الإسلامي من بحوث ودراسات قام بها عدد من أهل الحماسة للأدب الإسلامي وطرح وجهات نظر تعبر عن إحساس متميز في أهمية هذا المصطلح وكان أغلب المشاركين في هذه الدراسات أساتذة كبار في علمهم وفضلهم.

وفكرة الأدب الإسلامي فكرة مشرقة للنظر العاطفي المتسرع. إلا أن هناك من المحاذير المستقبلية ما يجعل المرء يهتم فيما سوف يترتب على ذلك من نتائج ستحاول هذه الدراسة بيانها فيما يأتي من صفحات، لأن حبا للإسلام وانتماءً

لمنهجه المستقيم يجعل الإنسان يكرر النظر ويعيد الدراسة قبل أن يقدم على أمر له ما بعده فيما يخص الأدب الإسلامي. والشاعر يقول:

تبين أعقاب الأمور إذا مضت وتقبل أشباها عليك نحورها

ونحور الاحتمالات المتوقعة في قضية أسلمة الأدب كثيرة متشابهة لكن أعقابها خفية غامضة. والمسلمون منذ مطلع هذا القرن الميلادي الذي نعيش آخره تقبل عليهم النحور متشابهة بل ربما جذابة واعدة في تصورهم ثم لا تكاد تنجلي عنهم حتى تصلهم الأعقاب ويتبين لهم ما لم يكن في حسبانهم قبل ذلك.

وتقسيم الأدب إلى إسلامي وغير إسلامي واحدة من هذه القضايا المتشابهات، ويجب أن تتسع صدور المهتمين بالأدب وأسلمته إلى طرح احتمالات عدة يفترض بعضها فشل التجربة ويفترض البعض الثاني رد الفعل لدى الآخرين ويفترض البعض الثالث احتمالات النجاح إن وجدت(٥٥). وسيحاول البحث دراسة ذلك كله في محاولة متجردة من العواطف التي كنا نقبل بها النحور المتشابهات ثم نبكي بها عند العواقب المتنكبات. فإذا رجح أو حتى غلب على الظن أن في ذلك ما ينفع ويقوى به الأدب الإسلامي، وجب أن يطرح مصطلح الأدب الإسلامي ومنهجه ووجب على كل مسلم أن يتبعه وألا يحيد عنه.

وإن كان الأمر يوحي بعكس ذلك وجب الابتعاد والحذر منه.

وأول ما يطرح للمناقشة:

أسلمة الأدب:

لقد تحدثت عن أسلمة الأدب بحوث كثيرة وندوات عدة وألفت في ذلك كتب بلغت العشرات اطلع الباحث عليها أو على أغلبها وكان أفضل ما اطلع

عليه أربعة، هي القمة في التنظير للمصطلح الجديد للأدب الإسلامي وقد جاء اعتماد البحث عليها لأنها حملت أسلوبًا بيانيًا مشرقًا لا يستطيع المرء معه إلا أن يقدر جهود مؤلفيها ويدعو لهم بالتوفيق. إلا أنه لا بد من الابتعاد قليلاً عن تأجج العاطفة لينظر الأديب المسلم في شيء من التروي إلى ما يمكن أن يترتب على هذه النظرة العاطفية. وهذه الكتب هي: منهج الفن الإسلامي للأستاذ محمد قطب، ومدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي للدكتور عماد الدين خليل. ومقدمة في الأدب الإسلامي، للدكتور مصطفى عليان، ومقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، للدكتور عبد الباسط بدر

وقد حشد هؤلاء المؤلفون ـــ ومن شاركهم رأيهم ـــ كمًا ضخمًا من الآراء والنظريات وشرقوا وغربوا بحثًا عن آراء انتقائية جيدة لكل عمل يستشف منه طعم الإيمان حتى لو كان مؤلف العمل على غير دين الإسلام فوصفوا شعرهم ونثرهم بأنه أدب فيه ملمح إسلامي وإيماني خالد(٥٦)

وهذا الفصل من البحث سيكون محكومًا سلفًا بأطر دعاة مصطلح الأدب الإسلامي وأطروحاتهم التي أشير إليها قبل قليل بصفتها هي الباعث على هذه الدراسة وستكون آراؤهم التي طرحوها هي محور النقاش. وهي آراء كثيرة منها آراء متميزة لا يمكن إلا أن يقف البحث أمامها بشيء من التقدير والاحترام. ثم البحث عن سبب معقول دفع هؤلاء إلى المحاولة الجادة في تأطير منهج جديد للأدب في هذا الوقت بالذات وقد اتضح أن جميع الأطروحات والنظريات تتفق عندهم على معنى واحد هو الخوف من الحضارات المعاصرة والشعور بالضعف أمام قوة الحدث الهائل الذي يرون مجتمعاتهم الإسلامية تقبل عليه على حد ما يقول النص التالي(٥٧):

«لا يخفى على أحد أن العصر الحديث قد حمل إلى العالم الإسلامي أحداثًا

كثيرة معظمها قاتم وموجع ولكنه حمل أيضًا هزة فتحت العيون على قضايا مهمة وحاجات ملحة . . . فالحصار الهائل الذي يعاني منه المسلمون جعل أطرافًا كثيرة في حياتهم تخرج عن المنهج الذي يريدونه سواء في الفكر أو الاقتصاد أو السياسة أو الفنون أو الأدب . . . وقد كان الأدب واحدًا من هذه الميادين، إذ تحول قسط وافر منه في عصرنا الحديث إلى مواكبة تيارات ونظريات شتى، وتطوع في معركة سلخ المجتمع الإسلامي من عقيدته وصار ظلاً لمذاهب أدبية وفكرية شرقية وغربية».

إذن محاولة الخروج من الحصارالهائل كما ورد في النص هو بعض أسباب هذا المنحى الجديد في الأدب وهو أمر مشاهد وحقيقة واقعة . والشعور عند عدد من المسلمين بهذا الواقع أو الحصار كما سماه النص جعلهم يبحثون عن مخرج(٥٨) وهم تحت التأثير النفسي بسيطرة الحصارالهائل من الحصارات الغربية . والباحث عن الخلاص الآني لما يواجه من صعوبات لن يتمعن كثيرًا بالعواقب البعيدة النتائج المتوقعة لما يقوم به من عمل بل سيكون همه المخرج من الحصار وحسبه ذلك . وهذا الاجتهاد غير مسلم به فليس البحث عن مخرج من الواقع هو الحل الأمثل بل قد تكون المواجهة هي الأولى أو الانتظار للوقت المناسب أو حتى المهادنة عند الضرورة هي الأصلح .

وهناك سبب آخر ردده دعاة المصطلح الإسلامي وهو المجاراة والمماثلة لما لدى الناس من نظريات وفلسفات فعزّ عليهم ألا يكون للإسلام في أدبه مثلما للقوم في آدابهم، يقول أحد الداعين للمصطلح الجديد(٥٩): (إذا كان أدباء ونقاد المدرسة المادية، ونحو المادية قد طرحوا نظرياتهم بهذا الخصوص أفلا يتحتم على الأدباء الإسلاميين أن يدلوا بدلوهم) .

ويقول آخر(٦٠):

(فيقال . أدب إسلامي على نحو ما قيل أدب وجودي وأدب اشتراكي وفي

الحقيقة لم تعد هذه القضية في حاجة إلى جهد كبير لإثباتها، فالأيدولوجيات التي ظهرت في الغرب وما زالت تظهر بين حين وآخر صنعت إطارًا أدبيًا خاصًا بها وأنشأت مصطلحها الأدبي دون عوائق تذكر، وقد تقبل النقد أطرها وأجاز مصطلحاتها ودرسها دراسة وافية).

وقد اعتمدت النصوص السابقة على ما في الغرب وأشارت إليه وجعلته مبررًا لقيام مصطلح أدب إسلامي. فإذا وجد في العالم أدب وجودي واشتراكي فإن ذلك مشجع على مجاراته أو الاستئناس به بينما محور الجدل في أغلب آرائهم يحذر من الاقتداء بالغرب أو الشرق ويعيب الأدباء المسلمين أو العرب الذين قلدوا الثقافات الغربية أو الشرقية وانبهروا ببريقها ويعدون ذلك نقصًا في الدين وطعنًا في الأدب، ولكنهم لم يستطيعوا تجاهل ما يحدث في الغرب والشرق فجاءت آراؤهم مملوءة باقتباسات من الشرق والغرب تؤيد ما يذهبون إليه وأنه موجود في العالم المعاصر وأن الأدباء الغربيين والشرقيين يأخذون به ويعملونه.

ونحن نختلف مع دعاة مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ونقول: إنه لا يجب علينا أن نعمل ما تعمل الأمم الأخرى، ولا يتحتم علينا أن نقتدي بهم، فإذا كانت لهم نظريات مادية ونحو مادية كما يقول النص السابق، فإنه ليس من الحزم أن نلغي شمولية الإسلام وتسامحه حتى نجاري القوم في مادياتهم فالمجتمعات الإسلامية تؤمن بأن الإسلام عامل حاسم في حياتها حتى يومنا هذا وفي الوقت نفسه فإنه لا يوجد هذا الإيمان عند أهل تلك المبادئ المادية. ولا يمكن المقارنة بين مجتمعاتنا وتلك المجتمعات إلا إذا صدق الناس بعض آراء رواد مصطلح الأدب الإسلامي واعتقدوا بأن المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات جاهلية منحرفة كما يقول النص التالي(٦١). «وعمر بهاء الدين الأميري شاعر سوري مسلم . رقيق العاطفة في تعبيره عذوبة تعبر عن عذوبة روحه

وهو يحاول في هذا المجتمع الجاهلي المحرف الذي تشتبك حياته بحياته وتصطدم مفاهيمه بمفاهيمه . . يحاول أن يعيش مسلمًا بقدر ما تطيق روحه» .

ولا شك أن هذا نص متجاوز، وغيره مثله كثير في نظريات كتّاب مصطلح الأدب الإسلامي التي اطلعت عليها ويكفي هذا النص غلوًا أنه حكم على المجتمعات الإسلامية بالجاهلية والانحراف دون تخصيص وعمم دون استثناء وهو تعميم خاطئ وتصور متوهم ولو كان أكثر حيطة أو ورعًا فوصف بعض الأنظمة مثلاً في العالم الإسلامي الحاضر بهذه الصفة أو وصفها كلها بذلك إذن لكان لقوله محمل والتمس له فيه عذر ولزلته مخرج، أما أن يصف المجتمعات المسلمة المغلوبة على أمرها كلها بالجاهلية دون استثناء فهذا حكم مردود وتسرع غير مقبول. وقد دفعه إلى هذا الحكم الشعور بالحصار الثقافي الغربي والتوجه الذهني الذي كانت نتيجته البحث عن مخرج منه - أي من الحصار - والزعم بأن الأمة هالكة كما يقول في مكان آخر من كتابه* (كانت في نفسي أزمة كبيرة أزمة الشعور بالضياع الكامل في الحياة وعبث الجهد في هذه الحياة المقضية إلى الزوال:

ثم مرت بي دورات الليالي
وانطوى السحر الذي غشى خيالي
وإذا «بالحق» في الكون بدا لي
وإذا الناس جميعًا في ضلال
ما الذي يرجون في دنيا الزوال
أنا والوهم الذي يشغل بالي
في غد تذهب في طيات هاتيك الرمال
ثم يمضي الكون في التيه المعمى لا يبالي

وقد زعم أن هذه الأبيات كانت تعبيرًا عن أزمة شك عصفت به في فترة من حياته وانتهت باليقين إلا أن المرء يجد أثر هذه الأزمة لا يزال ملازمًا لبعض الأطروحات التي تخللت في ثنايا رؤياه للنص كما مر في نصه الأول وكما سيأتي في نص آخر. وقد تكون الأزمة قد تحولت عنده من الشك في الله إلى الشك في الناس وأعمالهم فجعل المجتمعات الإسلامية ضائعة ومعرضة غير مستفيدة من دينها أو إسلامها وفي هذا الرأي ما فيه من بعد عن المنهج العلمي والطرح الفكري وفيه الخروج عن أسس المعرفة العامة بحال المجتمعات الاسلامية التي لم تخرج عن دينها. يقول الكاتب(٦٢). (وقد كان يخطر في حسي دائمًا أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني). تلك خطَراتٌ لا شك، ولكنها خَطِراتٌ لا يبعثها إلا الوهم الذي لا يرتكز إلى حقيقة الواقع، إذ كيف يصرح أديب مسلم في هذا العصر بأن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني، والكل يعلم أن الدراسات البلاغية جميعها والنصوص الأدبية والشعر منها خاصة إنما سخرت لخدمة القرآن والاستفادة من بلاغته و إعجازه في تطور الأساليب العربية الفنية منذ أن بدأت الحرب الجهادية بين المسلمين في المدينة المنورة ومشركي قريش حتى استقرت النظريات الحقيقية للإعجاز القرآني وملئت المكتبة العربية الإسلامية بالكتب التي كان محورها بلاغة القرآن وشواهد الشعر العربي وما تلا ذلك من دراسات فنية لنصوص مختارة من الأدب العربي والفن الشعري وكان إعجاز القرآن وأسرار البلاغة وغيرهما عشرات من الكتب قد اتخذت الإنتاج الفني مصدرًا من مصادر الارتواء الوجداني أفيحق بعد هذا كله أن يزعم أحد من الناس بهذه الصراحة العارية أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني؟!. والغريب أن هذا الزاعم لم يكد يذهب أسطرًا بعدما قال جملته تلك حتى نقضها مستشهدًا بنص تداولته كتب الأدب وأحاديث السير. وهو أن العرب الوثنيين

فضلاً عن العرب المسلمين تأثروا بالقرآن واستفادوا منه ومنهم من قاده تأثره ذلك إلى الإسلام فيقول(٦٣). (فتلقوه ـ يعني القرآن ـ مأخوذين مبهورين، حتى الذين لم يسلموا منهم. يتجلى ذلك في حديث الوليد بن المغيرة الذي لم يسلم؛ قال: فماذا أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم مني بالشعر، ولا برجزه ولا بقصيدة، ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقوله شيئًا من هذا. والله إن لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى. كما يتجلى في كلام عمر حين أسلم: فلما سمعت القرآن رَقَّ له قلبي فبكيت، ودخلني الإسلام).

بأي القولين نأخذ أبقوله الذي يزعم أن العرب لم يستفيدوا من القرآن إلى اليوم أم بقوله الذي وافق ما كررته كتب الأدب وبيّنت إدراك العرب لإعجاز القرآن حتى المشركين منهم لم يحل شركهم وحربهم للدعوة وانصرافهم عن الإسلام بينهم وبين الاستفادة ذوقيًا وفنيًّا من نص القرآن والتفاعل الوجداني به ورأيه هذا لا ينقضه هذا البحث فحسب بل ينقضه رأي آخر لأحد كبار الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وهو يتفق معه في رؤاه ويوافقه في الأهداف والوسائل والغايات وقد وقف جهده على بيان سلامة الدعوة إلى المصطلح الجديد للأدب. وله في ذلك أكثر من كتاب يقول(٦٤): (إن القرآن جاء لكي يخاطب كينونة الإنسان.. عقله وحسه وروحه وأعصابه ووجدانه وجسده وأحلامه ورؤاه ومن هنا انبعث من بين دفتَّيه آلاف الخريجين على مرّ العصور كلهم كانوا ذواقين وكلهم كانوا نقادًا).

هؤلاء الآلاف الذين غابوا عند أحد رواد مصطلح الأدب الإسلامي حضروا عند رائد آخر في هذا المضمار وسبب الغياب والحضور عند كل منهما هو تأجج العواطف التي يناقشون فيها قضية مصطلح الأدب الإسلامي وضبابية الفكرة التي يريدونها، وسيرد فيما ينقل من أقوال بعضهم الخلط بين عواطف الإيمان

عند البشر وأخلاقيات الإنسان التي يفطر عليها. وهذا موضع للاستشهاد من من كتاب «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» ينقض رأي كتاب «منهج الفن الإسلامي» سنورده ونكتفي به هنا(٦٥): (لقد انطلق الجرجاني والآمدي والقيرواني ومئات غيرهم من بين صفحات القرآن وراحوا من ثم يتجولون في معطيات الشعر والنثر والفنون بعد أن علمهم كتاب الله الكثير من أسرار البلاغة والبيان وطرق الأداء والتعبير ومقاييس التذوق والنقد وأساليب الإبداع والجمال).

يخلص الأمر إلى أن التضارب الذي يراه المتابع لهذه الآراء لا يصعب تفسيره لأن انبعاث فكرة مصطلح الأدب الإسلامي كان الدافع إليها الخوف من المستقبل والريب في الحاضر والشك في الواقع الإسلامي المعاصر وهذه العوامل الثلاثة أو أحدها إذا تمكن من نفس الإنسان دفعه إلى العمل للخلاص، ولكنه يبقى مدخولاً بالخوف والشك فتضيق أمام عينيه مسالك النظر وتحاصره رغبة السلامة فيقع في دائرة الضيق حتى لا يجد متسعًا في الأرض يؤمن خوفه كما قال الشاعر:

رأيت بلاد الله وهي عريضة   على الخائف المذعور كفة حابل

ورؤية المجتهدين في تصنيف أدب الأمة الإسلامية ــ إلى إسلامي وغير إسلامي ـ رؤية من يعيشون في كفة حابل الخوف في هذا العصر، وهم على حق في تخوفهم وبحثهم عن المخرج إلا أنهم ليسوا على حق بارتكاب الخطأ من أجل البحث عن مظنة الصواب وإن كان لسان حالهم ينطق بمعنى الشاعر الإسلامي الأول:

لقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا   على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر
وقد ضيقوا الدنيا علينا برحبها   وقد تركونا لا نقر من الذعر

لكن الخوف مبالغ فيه والحركة الإسلامية هي الظاهرة القوية في هذا الوقت وليس هناك سبب في التعجل والانتداء لأمر قد يكون له ما بعده، لا سيما إذا كان مما يمس بنيانًا كاملاً مضت الأمة عليه منذ نزل القرآن ولم تفرط فيه ولم تصنفه على الرغم من المواجهة التي حدثت بين المسرفين على أنفسهم من الشعراء المسلمين الأولين وبين الملتزمين من النقاد الصالحين. فكان المخرج من معضلة عدم التزام الشاعر واضحًا عند القدامى من النقاد وهو تعيين الشعر الماجن أو الشاعر الفاسق ووصفه بمجونه وفسقه وتحديد الخروج على أدب الإسلام، ولم يجدوا في رؤاهم الإسلامية ضيقًا يدفع بهم إلى التماس الأعذار والخروج بإجماع الأمة إلى التشتت والاختلاف والتصنيف الضيق الذي يدعو إليه مصطلح الأدب الإسلامي في هذا العصر.

أمر آخر ألمحت له النصوص التي نقلت عنهم وهو أنهم لا ينفكون يكررون الاقتداء والاستئناس بتعدد مذاهب الغرب والشرق في مناهج الأدب ومصطلحاته فيقولون(٦٦): «وإذا كان التاريخ الأدبي لم يعرف مصطلح الأدب النصراني مثلاً فإنه قد عرف مصطلحات مرادفة لها مثل الأدب الميتافيزيقي (Metaphysical Literature) والشعر الديني (Religious Verse) والمسرح الديني (Religious Drama)». وغاب عنهم أن الغناء والموسيقى جزء من الطقوس الدينية التي تمارس في الديانات الأخرى، وإذا وجدت فيها فهي لحاجة أهلها إلى ذلك، أما الإسلام فإن إباحة هذه الفنون فيه موضع خلاف بين المسلمين. وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى الجدل القائم حول الاقتداء بالغرب أو عدم الاقتداء به وما أخذه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي على أبناء لغتهم وجلدتهم هو أنهم يقلدون الغرب ويسعون وراءه في كل صغيرة وكبيرة ويجعلونه لهم قدوة ومثالاً. فأين وجه الخلاف إذا عادوا هم إلى الغرب يقتدون به ويبررون دعوتهم إلى المصطلح الجديد في الأدب الإسلامي بما لدى الغرب من مصطلحات مماثلة ولما

يتبع بالغرب من مناهج ومذاهب ولم يقفوا عند هذا، بل ذهبوا أبعد من ذلك حين وصفوا شعر النصارى الغربيين بأنه إسلامي وأن نقل ما لدى الغرب من شعر إسلامي أو إيماني هو أمر مهم ومطلوب كما يقول أحدهم: «لقد فتح الأستاذ محمد قطب الباب على مصراعيه أمام النقاد والفنانين الإسلاميين وبدأ الطريق فاختار نماذج من الأدب الإسلامي للشاعر الهندي طاغور، وللكاتب المسرحي الأيرلندي ج.م. سينج وعلى الأدباء والفنانين الإسلاميين أن يواصلوا المسير»(٦٧).

كما يردد رواد مصطلح الأدب الإسلامي في دفاعهم عن منهجهم الجديد كلمات ينقلونها عن الغربيين والشرقيين على مختلف مللهم ونحلهم ويصفونها بالقيم الإيمانية كقول بعضهم «فالقيم الإيمانية في مسرحية مركب بلا صياد»(٦٨). وقوله عن المسرحية نفسها: «نجد نموذجًا للأدب والفن اللذين ينبثقان عن تصور إيماني للحياة والعالم والأشياء دون اعتساف... هذا الانبثاق العفوي للتصور الإيماني الذي كثيرًا ما تقنا إليه في معطيات الإسلاميين الأدبية والفنية»(٦٩).

ربما يتقبل الناس منهم مثل هذه الإشارات إذ يصفون الإيمان والارتباط به. لأن الإيمان كلمة موجودة في الأديان جميعها لكن الذي يستحيل قبوله والتصديق به هو أن يتحول الإيمان عندهم إلى إسلام ويصبح شعر طاغور إسلاميًا ومسرحية سينج إسلامية وكذلك مسرحية «أليخاندرو كاسونا» إذا كان الأمر كذلك أي إذا أصبح هؤلاء الأدباء إسلاميين وأصبح شعرهم إسلاميًا فإن الأمر يحتاج إلى طرح السؤال الآتي. ما المراد بمصطلح الأدب الإسلامي؟ هل هو التخل والانتقاء للآداب الإنسانية وتلمس ما فيها من بقايا إيمانية أو أخلاق إنسانية؟ ثم لماذا يُخرج الأدباء الذين ينتمون إلى الإسلام في الوقت الذي يدخل

فيه أدب أقوام لا يؤمنون به بل يحاربونه ويعتنقون أديانًا تحاربه وتضاده؟! .

إن الباحث يقع في معضلة الاختلاف والتوافق عند هؤلاء، ومعضلة التمايز والاندماج ومعضلة البحث عما يراد بالمصطلح الإسلامي وهل الكاثوليكي الأيرلندي والإسباني والهندوكي وأضرابهم أصبحوا نماذج للأدب الإسلامي في شعرهم ونثرهم؟! .

لماذا يرفضون الشعر والأدب الذي أنشأه شعراء وأدباء منا إن لم يكونوا ملتزمين في شعرهم وأدبهم؟ فإنهم لا يزالون في حوزة الإسلام وحظيرة الدين ولا يعلم عن أحد منهم أنه أعلن كفره وخروجه من الملة. ثم كيف نقبل أدب قوم لم يعرفوا الإسلام ولم يؤمنوا به ثم نصفه بأنه يحمل نماذج إسلامية؟ ونطالب الأدباء المسلمين أن يحذو حذوهم.

إن بعض رواد مصطلح الأدب الإسلامي يندفعون بعواطف جياشة ويتلقطون النماذج ويبحثون عن الأمثلة ويقفون أمام مشكلات مزدوجة ألزمتهم بها عملية النخل والانتقاء والغربلة للفكر البشري كله، وعملوا عى معيار الأخلاق. فإذا وجدوا منه شيئًا مبثوثًا في الفكر الإنساني التقطوه وأشادوا به على أنه إيماني مرة وإسلامي مرة أخرى ولم يذكروا قول النبي ﷺ في هذا السياق: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» فما عند طاغور وسينج وكاسونا وغيرهم لا يعد نماذج إسلامية ولا إيمانية، وإنما يعد من الأخلاق الطيبة التي فطر الإنسان عليها وجاءت الرسالات السماوية تتم مكارمها. أما معيار الإسلام فلا يسمح بهذا الادعاءالواسع الذي يجعل عُبَّاد البقر وأهل التثليث إسلاميين في الوقت الذي يخرج عن دائرة الإسلام أبناؤه وأهله إذا وجد أن بعض مضامين شعرهم وأدبهم لم تكن ملتزمة الالتزام الإسلامي الكامل. لقد بلغ الأمر ببعضهم من أجل تسويغ مصطلح الأدب الإسلامي أن يحول معنى نص أدبي عند بعض

الشعراء إلى فهم بعيد عن دلالته المباشرة، فقد أخذ قصيدة صلاح عبد الصبور «الناس في بلادي» وحللها حتى وصل إلى قوله:

وعند باب القبر قام صاحبي خليل
حفيد عمي مصطفى
وحين مد للسماء زنده المفتول
ماجت على عينيه نظرة احتقار
فالعام عام جوع

فقال في معنى هذا النص:

«ولا يكتفي الشاعر بعرض هذه الصورة القذرة، بل ينهي القصيدة بلقطة سريعة أشد كفرًا وقذارة. . فخليل الذي يرفع زنده متحديًا السماء ينظر أيضا باحتقار. .»(٧٠).

وهذا المقطع لا يحتمل إلا المعنى المباشر المعروف فقد وصف وفاة الشيخ مصطفى وقيام الناس على دفنه وفيهم حفيده خليل الذي مد يديه إلى السماء على قبر جده داعيا له كما يفعل المسلمون.

والكاتب يعرف ما يقول الشاعر ويعرف عادات المسلمين في الدفن والصلاة وكيف يرفعون أيديهم عند قبور موتاهم داعين لهم بالمغفرة والرحمة. والشاعر وصف ما اعتاد الناس فعله لكن نتيجة الحكم المسبق على الشاعر جعلت الكاتب يتصور أن ذلك حين يأتي على لسان صلاح عبد الصبور فهو تحدٍّ للسماء لا استمطار للرحمة على الميت:

وما لا نختلف مع الكاتب حوله هو أن جو القصيدة استهزاء بالدين وهي تحمل مقطعًا هو كفر بلا جدال لكن الكاتب تجاوزه واختار مقطعًا يصور

الخشوع والدعاء للميت وجعل مد اليدين بالدعاء تحديًا للسماء

ولو كان هذا المقطع في شعر طاغور أو كاسوما أو سينج فلربما كان إسلاميا يظهر الخوف من الله والرغبة في رضوانه، والعدل يقضي أن توصف قصيدة «الناس في بلادي» بأنها استهزاء بشعائر الإسلام وأن الشاعر سخر وتهكم من خليل وهو يرفع يديه إلى السماء يدعو الله وحده، والحكم على القصيدة لا يختلف عليه اثنان ذلك هو الفهم الصحيح للنص دون تمحك وذلك هو الذي يجب أن يلتزم به الناقد المسلم (٧١) ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ الاية (٨) سورة المائدة.

لماذا الاعتراض على مصطلح الأدب الإسلامي؟

الإجابة عن هذا السؤال تأتي من كتاب «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي» الذي يوطئ له المؤلف بقوله: «هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفهومات الأساسية والفرعية في ميدان الأدب، وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته، وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون، فما الأدب الذي نريده لمجتمعاتنا الإسلامية؟ وما مهمته؟ وأين تقع القيم الفنية فيه؟ وما مقدار اهتمامنا به؟ وما المكانة التي سنعطيها للأدب في ساحاتنا العلمية؟ وكيف ننظر إليه وسط تطلعاتنا إلى التطور والتقدم؟ وكيف نتعامل مع الأجناس الأدبية الجديدة؟ وماذا نأخذ من مذاهب الأدب الغربي وماذا نترك؟»(٧٢)

النص السابق يحمل موضع الخلاف ومنطلق الجدل حول مصطلح الأدب الإسلامي الحديد وقد ملئ بأفكار متشابكة لما يراد بالأدب الإسلامي أو ما سوف يعنيه مصطلح الأدب الإسلامي. فهو تارة دعوة للتنظير ودعوة إلى حوار يسبق التنظير، وهو تارة أخرى تفصيل في مهمة الأدب وصياغة الأصول الأولى له، ثم

هو وضع للمقاييس والقواعد التي سيأخذ بها الأدباء والنقاد. أما سؤاله عن ماهية الأدب الذي نريده، وما إلى ذلك من مواقف التساؤل المحيرة القول بأننا نضع بدايات أولى وأصولاً جديدة للأدب فإنها تجعل المتابع في حيرة لأنها لا تجيب عن مصير الموروث الهائل من الأدب الذي سبق فترة التنظير والحوار اليوم، ذلك الموروث الذي بدأت طلائعه منذ بعث محمد ﷺ إلى يومنا هذا، كل ذلك الإرث الأدبي الباذخ تجاهله السؤال وألغاه ولكنه لم يستطع الاستقلال عنه فحوّله إلى مادة للاجترار والنحل والانتقاء والتصنيف ضمن أطر المصطلح الجديد، فقد وجد دعاة مصطلح الأدب الإسلامي أن الإبداع ضمن المنهج الذي حددوه غير قوي وأن المحاولات المستميتة التي قام بها بعضهم دون مستوى التذوق الفني فعادوا إلى معين الأدب العربي الإسلامي فوجدوه زاخرًا برؤى بعثها الإسلام ولهج بها الشعراء العرب المسلمون عفو الخاطر في تمثيل إيماني صادق نثروه في شعرهم ونسقوه في مقاطع أدبهم بتأثر ذاتي غير مفروض وليس ملتزمًا التزامًا يحصره في أطر الأطروحات التنظيرية، فسلم أداؤهم من الجفاف، وتناغم مع عواطف السماحة والرحمة وتجاوب مع مكارم الأخلاق وفضائل الإسلام.

والسؤال الذي يطرحه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي يثير مشكلات البداية أو يعلنها ويبحث عن أصول حادثة حديدة للأدب المطلوب، وكأن الساحة الأدبية خلوٌ من البدايات والأصول الفية، وكأنها الأمة الإسلامية لم توجد إلا اليوم أو أن الإسلام جاء توًا لبحث عن أدب يناسبه ويوافقه.

وهنا يكون موضع الخلاف أو السؤال المنغلق في ذاته على الرغم من أن هذا الانغلاق لم يغب عن بال الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وقد تصدى لعرضه الدكتور عبد الباسط بدر في كتابه مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي (٧٣)

تحت عنوانات شتى وبثه في صفحات الكتاب كله، مثل قوله في أحد فصول بحثه الذي قدمه لندوة الأدب الإسلامي: «الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه»(٧٤) وهو طرح مرفوض في معناه وغير مقبول في مبناه؛ لأن الأدب الإسلامي لا يرفضه مسلم ولا يعترض عليه. والأصلح ـ وقد لجأ إلى هذا الطرح ـ أن يقول رأي دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ورأي معارضي هذا المصطلح، وقد زاد الطين بلة بأن جعل نفسه الخصم والحكم في ذلك؛ إذ يقوم بطرح سؤال افتراضي مجرد ثم يجيب عنه من وجهة نظره هو وبتصور نظري مجرد أيضا، وفي سبيل حماسته التي نقدرها له ونحترمها، ذهب يجمع في بعض الصفحات بين النظريات والنماذج كقوله: (٧٥)«إن الأدب ولد في أحضان العقيدة ونشأ في طبيعته حاجة للارتباط بها. فلما بدأ الأفراد والمجتمعات بالتحلل من العقيدة الدينية اتجهت تصوراتهم إلى عقائد بديلة كما رأينا». ثم يقول: «وقد شهدت الأمم النصرانية تحللاً قويًا من العقيدة في عصر النهضة الصناعية».

وفي صفحات أخرى يناقش نظريات الأدب على أنها نماذج كقوله: «إن تنظير الأدب الإسلامي إنصاف للعقيدة الإسلامية، فالعقيدة متهمة عند المغرضين والمشككين بأنها لا تشجع الأدب لأنه يعتمد الخيال، والخيال في فهم القاصرين نوع من الكذب لا يرضاه الدين»(٧٦).

وعلى الرغم من حشد الأدلة المقبولة على سلامة البحث عن مصطلح جديد للأدب ومسوغات هذا البحث والاحتراز الحصيف عند بعض المؤلفين الذين اطلعت على أعمالهم ومن أهمها وأكثرها حماسة كتاب الدكتور عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي) إلا أن هذه الآراء تبقى اجتهادًا فرديًا ورأيًا شخصيًا يمثل وجهة نظر يسهل الرد عليها من الغُيُرِ على شمولية الإسلام وأدبه

وثقافته ويسهل استغلالها من قبل الذين يتربصون بالمسلمين وبالأدب الإسلامي، ويسهل وصفها عند آخرين بأنها طائفية أدبية جديدة ويسهل مقابلتها بشبيه سابق نال حظًا سيئًا ونقدًا لاذعًا وهو لويس شيخو في كتابه شعراء النصرانية.

ويسهل التوريط الإيجابي لهذا المصطلح حتى يحشر في زاوية ضيقة ثم يحاكم على أنه نموذج للأدب الإسلامي. ويسهل أشياء وأشياء كثيرة لم تخطر على بال دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ولا على بال معدّ هذا البحث ولكن الأمر لا يزال في دائرة النقاش وفي مخاض التجربة ولعل وجهة نظر أخرى مثل هذا البحث تظهر ولو جزءًا يسيرًا لما قد يكون عليه الرأي الآخر حتى وإن كانت هذه الوجهة لا تختلف في الغاية التي يسعى إليها دعاة مصطلح الأدب الإسلامي وإنما تختلف في الوسائل التي تحقق تلك الغاية.

وقد نطلب من المتحمسين إلى المصطلح الجديد النظر في النقاط الآتية والمراجعة الواعية على ضوئها:

١ ـ نؤمن أنه لا مشاحة في الإصلاح لو كان هذا المصلح الحادث مبنيًا على دراسة للأدب قائمة على وضوح في الرؤية يمكن أن يصنف بعد استقرائه هذا التصنيف ويطلق عليه هذا الاصطلاح إذ لا مشاحة في ذلك.
وليس هناك حاجة تدعو لتحوير المصطلح أو تغييره أو تخصيصه فيما لو كان مصطلحا مجردا تعارفه الناس، فما بالك إذا كان هذا المصطلح يخصص عموم الإسلام لصالح أدب يتوقع حدوثه أو ينظّر له قبل أن يوجد على أرض الواقع؟

٢ ـ إن الإسلام معنى شامل للحياة كلها وإضافة صفة الإسلام إلى جزء من مناهج الحياة أو نشاط فكري، وتعريفه به يجرد الأجزاء الأخرى منه، ويسلبها هويتها ويجردها من انتمائها ويدفعها إلى أن تنصرف للبحث عن

صفة أخرى ترضاها أو تتضمنها غير صفة الإسلام. وهذا لن يكون في صالح الأدب ولا في صالح الإسلام.

٣ـ إن الصفة تابعة للموصوف كما يقول النحويون وعندما يصف بعض النقاد أدبًا ما بأنه اشتراكي أو وجودي أو ماركسي.. إلخ فإن ذلك استقراء للأدب ووصف له بعد وجوده، وهو رأي نقدي تابع للعمل غير سابق عليه وليس تصورًا لما يمكن أن يوجد. أما ما يسمى بمصطلح الأدب الإسلامي أو ما يمكن أن يوصف بهذه الصفة فإنه لم يوجد حتى الآن، ودعاته يخططون لإحداث شيء وإيجاده ويضعون أطرًا فارغة لتملأ بعد ذلك بما ينطبق من أوصاف، وعندما يحدد أدب ويقنن فإن ذلك التحديد يخضعه للتأطير القسري ويحد من قدرات الأديب ويلزمه بتصور مسبق ويضيّق عليه دائرة الإبداع في شكل إلزامي تفرضه إرادة مسبقة للعمل الفني وهنا تحدث إشكالية التقنين وما يتبعها من تقريرية الأداء وصرامة الالتزام.

٤ـ المفروض أن يكون العكس أي أننا يجب أن نصنف الأدب الماجن والفاسق والمكشوف ونحدده ونحصره ونضيق عليه ونسميه باسمه فيبقى الحجر والحصر للأدب المرفوض دينيًا ويبقى الشمول والانطلاق للأدب العربي الإسلامي دون تعليق لافتة الإسلام عليه لتكون القاعدة العريضة للأدب العام الذي لا يحصر ولا يقنن.

٥ـ إن دعاة مصطلح الأدب الإسلامي قد مضى على نشاطهم عشر سنوات كلها حماسة وعمل دائب للتنظير وتبنت جامعات كبيرة الفكرة وعقدت مؤتمرات لها أيضًا وألفت كتب لا بأس بعددها وقامت دراسات عليها لكن أغلب أعمالها وأهم نشاطاتها انصب على التنظير ولم يخط خطوة ناجحة أو مبشرة بنجاح في الجانب الإبداعي.

٦ـ كل ما اطلعت عليه من كتب وبحوث ومحاضرات ومقابلات صحفية مما تناولت الأدب الإسلامي تحدثت من منطلق عاطفي يقدر ويحترم وإن لم يقدم حجة مقبولة إسلاميًا ولا مبررًا دينًا ، ولا اقتداء بأحد من سلف الأمة ولا جماعة المسلمين بل إن أكثر تلك الدراسات انضباطًا في التقنين هي دراسة الأستاذ محمد قطب «منهج الفن الإسلامي» ، ودراسة الدكتور عماد الدين خليل ، وفي هاتين الدراستين مصداق لحديث رسول الله ﷺ لتتبعن سنن من كان قبلكم حذوَ القُذَّةِ بالقُذَّةِ حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه» ، فقد استدلا على ما يذهبان إليه من تقسيم الأدب إلى ديني وغير ديني بما فعل الغربيون والشرقيون فأورد الأستاذ محمد قطب طاغور مثلاً شرقيًا والراكبون في البحر RIDERS to the sea للكاتب الأيرلندي Jim Sunig مثلاً غربيًا ثم ذكر الكاتب الأستاذ قطب أنه أورد المسرحية «لأنها تحمل طابعًا نصرانيًا واضحًا شديد الوضوح بمقدار وضوح الهندوكية عند طاغور» . ومثل ذلك مسرحية مركب بلا صياد لكاسونا التي استشهد بها الدكتور عماد الدين خليل .

والفارق بين الإسلام والنصرانية لا يخفى عليهما ، لكن بحثهما صما يسوغ رأيهما ألجأهما إلى المقارنة وأنساهما التحذير من الاقتداء بغير المسلمين في أمر الدين لا سيما أننا نعلم أن النصرانية قد فصلت أمر الحياة عن أمر الآخرة في حين أن الديانات الشرقية ومنها الهندوكية تهتم بالروح وتسرف باهتمامها حتى الفناء . وليس ذلك من شأن الإسلام في شيء ، لأن المسلمين يعتقدون شمولية الإسلام للدنيا والآخرة .

٧ـ تتصف بعض النظريات التي طرحت للأدب الإسلامي بالبعد عن الحس الأدبي وتوغل بالسذاجة المتناهية وتسرف في حسن الظن ولو اتبعت ـ لاسمح الله ـ لباءت المحاولة بالفشل الذريع بل لأصبحت نكتًا

وأقاصيص سمر، وهـذا النص مثال أقتطفه من نظريـة الأدب الإسلامي للأستاذ الدكتور علي مصطفى يقول(٧٧):

«إنها يصورون سماحة الإسـلام ـ يقصد الشعراء ـ ويسره فبمشروعية التيمم ورخصته عوضًا عن الماء لكي يغرس في نفس المؤمن غريزة الطاعة والانقياد لله عـز وجل خالقـه ومعبوده. وفي أركان الصـلاة يصور الغـاية التشريعية منهـا فهي تصل العبـد بربـه خمس مرات في اليوم والليلـة لكي يجدد العهد مع ربه في أوقات متفاوتـة وينزع نفسه من أثقال المادة والحياة في اليوم خمس مرات ليطهـر النفس من أعماقها، وكذلك فـالصلاة تطهر البدن والثـوب من أوساخ الحيـاة خمس مرات ليظـل المؤمن نظيفًا ظـريفًا طاهرًا عفيفًا وهكذا يتخـذ الشعر طـريقه في فقه التيمم وأركـان الصلاة وكذا في بقية العلوم الإسلامية العربية».

ويقول(٧٨): «وفي القصـة يقـوم البطل فيصلي بـالحاضريـن ويقـرأ على أسماعهم في الصلاة آيات من القرآن».

لـو لم يكن في مصطلح الأدب الإسلامي إلا فتح البـاب لمثل هذا الـذوق المنهـوك والفهم العقيم لـوجـب إلغـاؤه وصرف النظـر عنـه حتى لا تأتي تصورات أكثر سذاجة وعقمًا. ثم تعدّ من الأدب الإسلامي. وينظر إليها على أنها نماذج له فيخسر عنـدئذ مكانتـه في النفوس ويصبـح موضـوعًا للتندر وللسخرية وتتاح الفرصة لآداب غير ملتزمة فتنهض بوظيفة الأدب وتقوم حجتها على فشل تجربة الأدب الإسلامي.

٨ ـ إن تصنيف الأدب الإسلامي خطوة تدفعه إلى زاوية ضيقة من زوايا الحياة الـواسعـة وتفسح المجـال لغير الأدب الملتـزم أن ينتشر ويمارس الفـنون العـامـة التي يتجـافى عنها الأدب الإسلامي، ويتجـاوب مع عـواطف

الناس وشعورهم، والإقرار بوجود أدب إسلامي اعتراف ضمني بحق الأدب غير الإسلامي أن يوجد وأن يعيش، ولنفرض أنه وجد في الأمة شعراء ممتازون ولا نرضى منهجهم في الشعر وهم من أبنائنا وأهل ملتنا أفنخرجهم من دائرة الانتساب إلى أدب الإسلام، وهب أننا أخرجناهم، هل نستطيع حصارهم حتى يموت أدبهم؟ الواقع أنهم سيجدون وسيلة أخرى للحياة ومجالاً واسعًا للقول وربما يصبحون الأقوى فنيًا والأقدر على التفاعل الوجداني مع شعور الناس والأكثر انتشارًا على الساحة. وأخيرًا نحن نحارب العلمنة ونزعم أننا نخلص في حربها، أوليس هذا الذي يدعو إليه بعض المجتهدين خطوة صحيحة في سبيلها. عندما يجعلون أدب الأمة مقسمًا إلى أدب ديني ملتزم وأدب دنيوي مرفوض مبعد مطارد محكوم عليه بالخروج عن دائرة القبول والإسلام.

إنّ هذا البحث يتوجه إلى المخلصين الذين يريدون خيرًا للعربية وأهلها ويدعوهم إلى النظر في أمر اصطلاح الأدب الإسلامي والتأني قبل الإقدام بالقطع ويدعوهم أيضًا إلى النظر في آراء علماء المسلمين في الأدب منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا وللدراسة الواعية لوجوه الاحتمالات والنتائج الممكنة والمتوقعة، آخذين في حسبانهم حال الأمة الإسلامية وحاضرها الذي يعرفونه. لا سيما وأننا نراها تقبع في آخر قائمة أمم الأرض. إن فتح جبهة مصطلح الأدب الإسلامي في هذا الظرف العصيب مجازفة غير مؤكدة العواقب وإقدام شجاع تنقصه الحكمة وما هذه الورقة إلا محاولة لوضع علامة استفهام قد يسهل تجاوزها إذا صح العزم واتضحت الرؤية بسلامة السير في منهج يقوى به الأدب العربي الإسلامي ونقوى به الرابطة المكينة بين الإسلام وموروث الثقافة العربية الخالدة التي توارثتها الأجيال ومضى عليها سلف الأمة وأجمع عليها المسلمون منذ فجر الإسلام حتى اليوم.

الهوامش

(١) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١١ .

(٢) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، ص ٢ .

(٣) الأنبياء، الآية ٥

(٤) الصافات، الآية ٣٦

(٥) الطور، الآية ٣٠

(٦) يس، الآية ٦٩

(٧) الفرقان، الآية ٥ .

(٨) العمدة، جـ١، ص ٢٧

(٩) العمدة، جـ١، ص ٢٧

(١٠) العمدة، جـ١، ص ٥٣

(١١) ديوان سحيم ص ٥

(١٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٨٢ .

(١٣) العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٩١ .

(١٤) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ١٠ .

(١٥) ديوان حميد بن ثور الهلالي، ص ٣٨.

(١٦) ديوان قيس، ص ٩ .

(١٧) سبقت الإشارة إلى قصة عمر مع الحطيئة وعبد بني الحسحاس

(١٨) طبقات فحول الشعراء، جـ٢، ص ٦٣٩ .

(١٩) طبقات فحول الشعراء، ١٧٢

(٢٠) ديوان عمر، ص ٨٨

(٢١) روت كتب الأدب أن نافع بن الأزرق ومعه قوم من مستمعين كانوا في المسجد يسألون ابن عباس عن أحاديث النبي فانصرف عنهم إلى سماع عمر بن أبي ربيعة

(٢٢) الأغاني، جـ١، ص ١١٤

(٢٣) الأغاني، جـ١، ص ١٨٥ .

(٢٤) روى أبو الفرج الأصفهاني رفضه للشهادة عند الموت واعتراضه على حظ الذكر والأنثى في الميراث، انظر الأغاني، جـ٢، ص ١٦٥

(٢٥) كان أبو عمرو الشيباني يخرج إلى البادية ومعه الورق والمداد فيدون ما سمع، ولما جمع أشعار العرب كانت نيفًا وثمانين قبيلة فكان كلما عمل منها شعر قبيلة وأخرجه للناس كتب مصحفًا وجعله في مسجد الكوفة حتى كتب نيفًا وثمانين مصحفًا بخطه. ديوان الشماخ، ص ٢٢

(٢٦) الشعر والشعراء، جـ١ ، ص ٨١.
(٢٧) الشعر والشعراء، جـ١ ، ص ٨٥.
(٢٨) الشعر والشعراء، جـ١ ، ص ٨٥ .
(٢٩) الشعر والشعراء، جـ١ ، ص ٧٥ .
(٣٠) الشعر والشعراء، جـ١ ، ص ٧٦ .
(٣١) الشعر والشعراء، جـ١ ، ص ٧٩ .
(٣٢) فحولة الشعراء، ص ٨٢ .
(٣٣) فحولة الشعراء، ص ٤٢ .
(٣٤) فحولة الشعراء، ص ٤٢، ٥٣ .
(٣٥) فحولة الشعراء، ص ٥٢ .
(٣٦) فحولة الشعراء، ص ٥٣ .
(٣٧) فحولة الشعراء، ص ٤٧ .
(٣٨) مثل أبي نواس وأبي الطيب وغيرهما من شعراء العربية في عصور الازدهار.
(٣٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٦ .
(٤٠) تاريخ النقد الأدبي عندالعرب، ص ١٩ .
(٤١) الوساطة، ص ٦٣ .
(٤٢) أول البيتين هو قوله :

يترشفن من فمي رشفات　　　هنّ فيه أحلى من التوحيد

والثاني :

وأبهر آيات التهامي أنه　　　أبوكم وإحدى مالكم من مناقب

الوساطة، ص ٦٣ .

(٤٣) الوساطة، ص ٦٤ .
(٤٤) أسرار البلاغة، ص ٢٠٣ .
(٤٥) أخبار أبي تمام، ص ١٧٢ .
(٤٦) يتيمة الدهر، جـ١ ، ص ٢١٠.
(٤٧) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٢٩٣ .
(٤٨) أسرار البلاغة، ص ٣.
(٤٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٨.
(٥٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٩.
(٥١) أحصى رواد مصطلح الأدب الإسلامي أسماء عدد من الشعراء والأدباء الذي أخذوا عليهم مآخذ دينية فكانت سبعة وعشرين اسماً وردت في مؤلفاتهم. انظر مقدمة لنظرية الأدب

الإسلامي ص ٥٧ وأدباء العربية وشعراؤها المعاصرون بلغوا في دولة واحدة ألفين وخمسمائة أديب.

(٥٢) العقد القادم والمستقبلات البديلة، ص ١٩١.

(٥٣) العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، ص ٢١٢.

(٥٤) سبق أن سئلت عن مصطلح الأدب الإسلامي بمفهومه الحالي فرفضت الفكرة وعللت رفضي لذلك المصطلح وبينت رأيي في مقابلة منشورة في مجلة الدعوة في عددها ١٢٠٣ عام ١٤١٠هـ. ١٦/ ١/ ١٤١٠هـ، ١٧ أغسطس ١٩٨٩م، التي تصدر في الرياض.

(٥٥) يرى الباحث أن احتمالات نجاح منهج الأدب الإسلامي في الصورة التي تعرضها الآراء الموجودة حتى الآن معدومة بل يكاد يجزم بفشل التجربة وضررها على الإسلام والأدب.

(٥٦) سيتردد فيما يأتي إشارات إلى كتاب نصارى معاصرين وإلى غيرهم بأن شعرهم شعر يحمل نماذج إسلامية أو إيمانية.

(٥٧) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨.

(٥٨) انظر مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨.

(٥٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٥.

(٦٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠.

(٦١) منهج الفن الإسلامي، ص ١٩٢.

(٦٢) منهج الفن الإسلامي، ص ٦.

(٦٣) منهج الفن الإسلامي، ص ٧.

(٦٤) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٥.

(٦٥) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٧.

(٦٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠.

(٦٧) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٧.

(٦٨) مسرحية مركب بلا صياد كتبها الكاتب الكاثوليكي الإسباني المتطرف «أليخاندرو كاسونا» وسنشير إليها مرة أخرى.

(٦٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٥.

(٧٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٧٦.

(٧١) سورة المائدة، آية رقم ٨.

(٧٢) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١٠.

(٧٣) انظر ص ٨١.

(٧٤) بحث قدم إلى ندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام عام ١٤٠٥هـ.

(٧٥) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٤٤.

(٧٦) المصدر السابق، ص ٤٨ .

(٧٧) منهج الفن الإسلامي، ص ٢١٢ .

(٧٨) نظرية الأدب الإسلامي، ص ٣٦ .

المراجع

١ - الأدب بين أنصاره ومعارضيه، الدكتور عبد الباسط بدر، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤ / ١٤٠٥هـ.

٢ - الأغاني، أبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة بيروت، ط٤، ٩٨ـ ٧٨.

٣ - أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، ت محمد رشيد رضا، دار المعرفة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤ - اخبار أبي تمام.

٥ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، تأليف الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٦ - ديوان حميد بن ثور الهلالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.

٧ - ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة.

٨ - ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبدالعزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

٩ - ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

١٠ - ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، ط٢، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

١١ - الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٣، ١٩٧٧م.

١٢ - طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، ت محمود محمد شاكر، بدون تاريخ، مطبعة المدني.

١٣ - العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة مقالات ندوة عقدت في ٢٥/ ٤/ ١٩٨٥م عن المستقبل العربي، نشره مركز دراسات الوحدة العربية.

١٤ - العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد أمين وزميليه، ط٣، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

١٥ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل الطبعة الرابعة ١٩٧٢م.

١٦ - فحولة الشعراء، أبي سعيد الأصمعي، تحقيق عبدالمنعم خفاجي وطه الزيني.

١٧ - مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، عبد الباسط بدر، دار المنار، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٨ ـ منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، ص٦. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٩ ـ مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.

٢٠ ـ نظرية الأدب الإسلامي، الدكتور علي علي مصطفى، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤/ ١٤٠٥هـ.

٢١ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي علي عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمود البجاوي، منشورات المكتبة العصرية.

٢٢ ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.